67e ANNEE (7e SÉRIE) N° 19 9 MAI 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET	R. DESVOYES
Protonotaire apostolique	*Chanoine titulaire de Langres*
Directeur	Codirecteur

NOTES MARIALES

SOMMAIRE

I. GUÉRARD DES LAURIERS, O. P. : *L'Immaculée Conception, clé des privilèges de Marie.*

II. Luigi BELLOLI : *La teologia dell'Assunzione corporea de Maria SS.*, dalla definizione dommatica dell'Immaculata Concezione alla fine del secolo XIX.

III. « Etudes mariales ». *La Nouvelle Eve* (II). Bulletin de la Société Française d'Etudes mariales, 1955.

IV. « Academia Mariana Internationalis ». — Vol. II : *Acta Magisterii ecclestiastici de Immaculata B. V. M. Conceptione.* — Vol. VIII, fasc. 3 : *De Immaculata Conceptione in nonnullis ordinibus et congregationibus religiosis.* — Vol. XII : *De virginis immaculatæ regalitate ejusque Corde materno.* — Vol. XVI : *De apparitionibus Virginis Immaculatæ.*

V. Ernest CASTONGUAY, O.M.I. : *La fin terrestre de la Mère de Dieu.*

I. — L'étude du R. P. GUÉRARD DES LAURIERS, O. P., *L'Immaculée Conception, clé des privilèges de Marie* [1], annoncée dans l'*Ami* (1956, p. 691) doit retenir tout d'abord notre attention. Les deux articles qui la renferment constituent un chapitre de théologie mariale, envisagée sous un aspect très personnel et plus approfondi. Leur lecture ne peut s'adresser qu'aux spécialistes, habitués à saisir les nuances délicates d'une pensée, dont l'intelligence exige une application soutenue.

Un siècle après la définition de l'Immaculée Conception, l'A. estime que « la notion de ce privilège marial n'est pas encore assez précise pour constituer un argument concernant d'autres points de la mariologie ». La manière de concevoir la grâce originelle de Marie, d'une part, commande d'autre part la question de sa Dormition et celle de sa co-Rédemption.

1. — Selon la définition dogmatique de la Bulle *Ineffabilis,* Marie a été et est *ab omni originalis culpæ labe præservata immunis.* Les deux termes : *culpa, labes* sont inclus dans la définition ; mais le mot *labe* implique une irréductible épaisseur sémantique. Tache s'oppose à pureté, et c'est le péché, offense faite à Dieu, qui rend impur, en faussant la conformité à la Loi éternelle. Tache de la faute originelle signifie alors, dans cet état global que désigne la faute originelle, ce qui formellement a raison de péché. Mais il peut y avoir, dans cet état, des aspects n'ayant aucunement raison de péché et qui affectent Marie ; et c'est l'Immaculée-Conception au sens faible ; *labes* a un sens précisif à l'intérieur de *culpa :* il diminue donc l'exemption de la faute. En second lieu, le mot tache lui-même est une image : on songera à la tache d'huile qui, peu à peu mais irrésistiblement, s'infiltre partout. Eh bien, Marie est pure de tout cela, de tout ce qui a, avec le péché, quelque rapport que ce soit. C'est l'Immaculée-Conception au sens fort ; *labes* a un sens extensif par rapport à *culpa :* il accroît donc l'exemption de la faute.

La définition de l'Immaculée Conception impose-t-elle le sens fort ? L'A. est hésitant. Sans doute, le sens faible y subit, en maints passages, l'attraction du sens fort ; mais, même ainsi réduit, il demeure possible. Il se peut « qu'appartenant à une race traversée par le grand courant du péché, Marie ait pâti en son corps une sorte d'hystérésis [2], n'ayant aucunement le caractère de faute, rémanence certes dominée par l'âme, mais dominée non sans labeur, et pas assez pour que la force d'immortalité ait pu jouer librement... » (p. 488-89). « Il se peut... » C'est le doute impliqué dans cette possibilité qui empêche le théologien de donner une réponse positive relativement à la mort de Marie. En effet, dans la nature intègre « l'immortalité originelle consiste en une force qui atteint le corps, qui est participée actuellement par l'âme et dont Dieu est la source principale. Elle suppose la sujétion de l'âme à Dieu et dans le corps l'absence de vice, l'absence de *forma vitiositatis.* Voilà pour la nature intègre. Mais, dans la nature rachetée, et spécialement en Marie, qu'en est-il ?

La force d'immortalité ne s'exerce plus, voilà le fait, sauf peut-être en Marie... Le fait lui-même peut tenir à deux causes : que la force d'immortalité ne soit pas rendue en même temps que la grâce ; ou bien que l'exercice de cette force soit lié et son effet suspendu par la forme de viciosité.

La première hypothèse paraît peu conforme à la Sagesse de Dieu. Dieu est magnanime en sa miséricorde... En ce qui concerne Marie... sa grâce l'emporte en excellence sur celle de nos premiers parents. Et si... on insiste sur le fait que le régime de grâce de Marie doit être référé au Christ et non à la mesure originelle, on ne fait que confirmer l'argument. Jésus est mort

[1] Articles parus dans la *Revue Thomiste,* 1955, III, p. 477-518 ; 1956, janvier-mars, p. 43-87.

[2] Cette expression qui signifie proprement la permanence indéfinie de l'aimantation après le courant qui l'a provoquée, peut être appliquée au *fomes peccati* qui demeure dans l'homme même après le péché réparé et pardonné. « La cause cesse, l'effet demeure, atténué mais indélébile : voilà en propre l'hystérésis. Le péché n'existe ni n'a jamais existé en Marie ; mais Marie appartient à une race pécheresse affectée du *fomes peccati,* même après la Rédemption ; le *fomes,* en Marie, est atténué, mais il en demeurerait quelque chose n'ayant aucunement raison de péché ; l'effet perdure, atténué et s'atténuant, sans la cause ; c'est très précisément l'hystérésis » (p. 489, note 1).

parce qu'il l'a voulu : cela n'ôte pas qu'il possède la force d'immortalité. Nouvelle Eve ou Mère et Epouse du Christ, Marie également possède cette force. *Mirabilius reformasti* : voilà la part commune... *Sublimiori modo redempta*, voilà la part propre de Marie. C'est-à-dire qu'elle participe mieux, en vertu d'une union plus intime avec *le* Rédempteur, un état meilleur que l'état originel par cela seul que le Christ devient pour elle, immédiatement, la mesure de ce nouvel état. Marie n'a pu mourir par le fait que la force d'immortalité eût été absente de sa plénitude de grâce.

Reste... la deuxième cause : la mort, certaine pour nous, possible pour Marie, vient de ce que la *forma vitiositatis* lie la *vis immortalitatis*. C'est d'ailleurs ce que suggère S. Thomas : « Bien que l'âme humaine ait recouvré la grâce (efficace) pour remettre la faute et pour mériter la gloire, elle ne l'a cependant pas recouvrée quant à l'effet de la grâce concernant l'immortalité perdue « *quamvis gratiam* (*anima humana*) *recuperaverit ad remissionem culpæ et meritum gloriæ, non tamen ad amissæ immortalitatis effectum* » (Iª. q. 97, a. 1, ad 3). Notons bien *ad effectum*. S. Thomas ne dit pas que ma grâce recouvrée soit impuissante à rendre l'immortalité. C'est l'effet de cette grâce qui n'est pas recouvré en fait, bien que, ajoutons-nous, elle le contienne virtuellement, dans sa *virtus*.

La position de l'A. est très nette. En Marie, l'absence de la forme *vitiositatis* et l'immortalité s'impliquent mutuellement. Donc, la grâce originelle ayant été rendue à Marie d'une manière plus parfaite, la force d'immortalité, concédée à nos premiers parents, existait en son âme. Et c'est là l'opinion personnelle du théologien dominicain. Mais... peut-on affirmer, d'une façon absolument certaine, et en interrogeant la définition de Pie IX, que l'Immaculée Conception doive être entendue au sens fort, comme il a été dit plus haut ? Il reste un doute. Bien plus, ne convenait-il pas que même en l'absence de toute *forma vitiositatis*, Marie mourût, par conformité au Christ ? Dans de telles conditions répond l'A.,

la mort de Marie suppose que le jeu de la force d'immortalité qu'elle possédait et qui n'était pas lié, a été, en elle, suspendu ; soit que Marie ait pu produire elle-même cet effet en elle, soit qu'elle l'ait demandé à Dieu, acquiesçant en tout cas à une inspiration divine tendant à la rendre plus conforme au Christ. Cela est certainement possible, bien qu'il ne soit possible ni de le prouver ni de l'infirmer. Nous sommes ici dans l'ordre de la gratuité absolue : aucune raison ne peut donc être déterminante. Autrement dit, la connexion entre la Dormition et l'Immaculée Conception au sens fort serait bien une connexion nécessaire si on pouvait ne considérer la Sainte Vierge qu'en elle-même. Mais la non-mort de l'homme non pécheur, et plus encore, quoique pour des raisons propres à Marie, la Dormition, font expressément intervenir la volonté libre de Dieu ou du Christ. Non-mort et Dormition incluant, quant à leur exercice il est vrai, mais par essence, un élément transcendant, il est impossible de raisonner à partir d'elles rigoureusement comme on peut le faire à partir d'essences créées qu'il est possible de considérer circonscrites en elles-mêmes (p. 483-84).

Conclusions prudentes d'un partisan de l'immortalité de droit conférée à Marie ; puissent-elles prémunir d'autres mariologues contre les déductions et affirmations précipitées !

2. — La seconde partie de l'étude du Père Guérard des Lauriers concerne les rapports de l'Immaculée-Conception et de la co-Rédemption. Très justement l'A. affirme que « le mystère de la co-Rédemption se situe premièrement entre le Rédempteur et la co-Rédemptrice, non entre la co-Rédemptrice et les rachetés » (p. 497). Rappeler cette vérité essentielle, c'est supprimer dès l'abord quantité de difficultés soulevées hors de propos. C'est en raison d'une action de Marie sur la volonté salvatrice du Christ que Marie peut et doit être dite co-Rédemptrice. Mais comment l'action d'une créature sur le Rédempteur est-elle possible ? C'est, nous dit-on, « en raison de l'existence dans le Christ de trois *modes* de vouloir respectivement associés à ses trois sciences. Le Christ peut accueillir, selon le mode inférieur de son vouloir, la motion qu'il exerce sur une créature par son vouloir supérieur. Ainsi le vouloir du Christ peut-il être mû par cette créature, sans toutefois être changé : la co-Rédemptrice a pu agir sur le vouloir du Rédempteur » (1956, p. 43).

L'A. trouve, dans le miracle de Cana, une illustration de cette doctrine : à Cana, « Marie a effectivement mû le vouloir du Christ et, d'une façon très précise, le vouloir du Christ en tant que celui-ci est Rédempteur » (p. 44).

Le fait de l'influence de Marie sur Jésus à Cana est clairement exprimé par S. Jean : « Mon heure n'est pas encore venue » ; « Remplissez d'eau ces urnes ». A la demande de Marie... Jésus agit ; alors qu'un instant auparavant il estimait que le moment n'était pas venu... L'*heure*, c'est l'heure de la Passion et de la Glorification... Le sens immédiat, c'est-à-dire répondant à la situation concrète, est inintelligible sans référence au sens principal... L' « heure » dont parle Jésus à Marie, c'est donc cet instant qu'ils vivent ensemble dans le lieu où il sont, mais cet instant comme origine d'un enchaînement inéluctable de causes secondes : enchaînement dont Jésus sait respecter la nécessité puisque d'ailleurs il la veut comme aboutissant à la Passion... Il suit de là que le changement de décision enregistré par le récit de Cana concerne bien formellement en Jésus l'orientation vers la Passion et vers la Gloire, concerne donc formellement le vouloir rédempteur.

Il faut maintenant examiner le *comment* de la motion exercée par Marie sur le vouloir rédempteur. Marie est, avant tout, la première rachetée ; elle l'est dès sa conception, elle l'est singulièrement au moment où s'inaugure pour elle une participation active à la Rédemption. Mais là, de passive, elle devient active. Or le vouloir rédempteur du Christ intègre les trois modes associés à sa triple science :

Il ne saurait être question d'une motion du vouloir du Christ selon les deux premiers de ces modes, qui sont d'ailleurs immuablement fixés par conformation au vouloir divin ; le Christ, connaissant le dessein providentiel par la science de vision et par la science infuse, n'a pas cessé un seul instant de vouloir la Rédemption *telle qu'elle s'est réalisée en fait* ; du moins par le vouloir associé à ces sciences. En regard du vouloir rédempteur ainsi envisagé, Marie est toute passive ; elle en sait et en adore la réalité, elle en ignore la teneur exacte bien qu'elle en pressente les grandes lignes ; elle s'y conforme par la foi, achevant ainsi de le rendre efficace pour elle-même et pour toute l'Eglise. C'est cela qui est le principal : et du côté de Marie qui ne peut être co-Rédemptrice qu'en étant la première rachetée. et du côté du Christ en qui science acquise et vouloir de soumission ont évidemment pour fondement et pour centre les sciences supérieures et le vouloir qui leur correspond (p. 47).

Voici maintenant comment la co-Rédemptrice devient active et influe réellement sur le vouloir rédempteur. Le vouloir de Jésus, déterminé selon ses deux premiers modes par conformation à la Sagesse, a reçu selon son troisième mode cette *même* détermination, par la médiation de Marie. Approfondissons la psychologie humaine du Christ à la lumière de son Agonie :

Le « Non pas comme je veux, mais comme tu veux » (Mc., XIV, 36) s'adresse au Père : et cette attitude de Jésus à l'égard du « Père qui est plus grand que lui » (Jo., XIV, 28) paraît tout à fait normale. Elle n'en révèle pas moins, dans le jeu concret de la psychologie de Jésus, une fluctuation et une sorte de délibération. Cette délibération ne peut évidemment concerner que le vouloir de désir et de soumission ; mais le fait qu'elle existe montre que ce vouloir peut, en certaines circonstances, avoir à se chercher. La science acquise, qui le commande, peut demeurer provisoirement en suspens entre des données contraires ; et d'autre part les données supérieures, intelligibles ou volontaires, sont en fait inopérantes : le Christ a voulu qu'il en fût ainsi, puisque c'était là une condition *sine qua non* de la souffrance. Que ce moment de l'Agonie — qui est l'« heure » — fasse ressortir singulièrement le mystère du Christ, *viator* et *comprehensor*, c'est clair ; mais il montre que, selon le troisième de ses modes, le vouloir rédempteur *peut* être modifié, et pour autant *peut* être mû (p. 48).

Il n'y a donc aucune contradiction à ce que le vouloir rédempteur, *dans la mesure et dans le moment* où il est délibérant, trouve sa détermination propre en vertu de l'intervention de Marie. Par détermination *propre*, l'A. entend celle qui « appartient globalement au vouloir rédempteur réellement exercé, mais qui lui advient en propre par le vouloir de soumission » (p. 49).

Cela indique suffisamment que Marie a joué vis-à-vis de son enfant un rôle semblable à celui de toutes les mères. Or l'expérience montre que, dans l'épreuve, l'homme cherche spontanément et trouve habituellement auprès de ceux qui l'ont engendré le même appui qu'il en a reçu originellement : notamment pour redécouvrir et pour mettre en œuvre une rectitude qui déconcerte la spontanéité naturelle. Jésus délibérant a « découvert » le dessein qu'il portait en lui, à la faveur de l'imperturbable désir de Marie (id.).

Nous regrettons de ne pouvoir suivre l'A. dans tous les méandres de son exposé. Ce qu'on a dit suffit à montrer l'originalité de sa thèse. Dans sa perspective, la co-Rédemption *subjective* ne souffre aucune difficulté. On pourrait dire que, tout en la supposant, notre auteur ne la considère pas directement. Il s'agit de la part prise par Marie à la Rédemption *objective*, et le P. G. propose une solution qui devra satisfaire les théologiens avertis : « Si on admet la co-Rédemption par assimilation, il est clair que Marie fait tout ce que fait le Christ, mais d'une manière sub-ordonnée.

Dans la perspective que nous avons développée, l'opération de Marie ne peut être que concomitante à celle du Rédempteur. On tient ainsi simultanément deux vérités qui semblaient s'exclure : Marie participe à la rédemption « objective »... ; Marie n'exerce aucune médiation « physique » à l'égard des non-rachetés : cela ne convient qu'au Christ. Il est bien vrai que Marie agit sur l'Eglise *à* racheter ; mais c'est parce que son opération se trouve intégrée à celle du Christ, en prenant précisément pour le principal de ses objets le vouloir de désir et de soumission... » (p. 57).

Et l'A. de conclure modestement : « On voit que la théorie que nous nous permettons de proposer à la réflexion théologique ne prétend pas éliminer les autres manières de voir : elle en assume le contenu positif et cela paraît être un argument en sa faveur » (p. 57).

Thèse originale, dont certains aspects pourraient être discutés, dont le développement est parfois difficile à saisir, mais qui tranche singulièrement sur tant de banalités auxquelles certains mariologues nous astreignent parfois.

* *

II. — Un théologien, formé à la Grégorienne, Luigi Belloli, a publié un substantiel volume sur *La théologie de l'Assomption corporelle de la Sainte Vierge Marie depuis la définition dogmatique de l'Immaculée Conception à la fin du XIX^e siècle*[3] Savante et utile « contribution à l'histoire du dogme ».

Les trois premières parties du volume s'attachent principalement au point de vue historique. Tout d'abord, le mouvement assomptionniste de 1854 à 1870, mouvement dont les représentants furent : en France, Auguste Nicolas ; en Italie, Remi Buselli, Gaspard de Luise, Louis Vaccari, V. Cardella et E. Legnani dans la *Civilta cattolica,* Jean De Luca. Ce fut aussi, en Angleterre, la thèse défendue par le jésuite Hunter et reprise dans un substantiel article de *The Dublin Review.* Ces auteurs exposent d'ailleurs les raisons qui leur font envisager la possibilté d'une définition de l'Assomption : connexion de l'Assomption avec d'autres vérités révélés, existence d'une tradition continue chez les fidèles, ce qui suppose une origine divino-apostolique, enfin, dans une mesure moindre, les fondements scripturaires, spécialement le protévangile et la « femme » de l'Apocalypse.

Dans le même sens, les pétitions envoyées au Saint-Siège. De l'extérieur : la Reine Isabelle II d'Espagne, le deuxième concile provincial de Québec, le concile plénier de Smyrne, l'évêque de La Havane. Les pétitions au concile du Vatican ; l'A. les groupe sous huit chefs différents. Ce n'est pas seulement parce que le temps a fait défaut que le concile ne définit pas l'Assomption : le postulat relatif à l'Assomption fut examiné à la troisième commission, qui écarta le projet de définition pour trois motifs :

1° Aucune nécessité n'existe de définir l'Assomption, puisque les fidèles de l'Eglise entière croient pieusement et fermement à l'Assomption de la bienheureuse Vierge Marie et la célébrent chaque année.

2° Considérant les conjonctures présentes et très particulièrement les circonstances au concile du Vatican, une telle définition semble inopportune.

3° La foi traditionnelle des fidèles concernant cette vérité pourrait trouver un péril dans les controverses et les difficultés historiques qui ne manqueraient pas de surgir entre catholiques.

[3] « Analecta gregoriana » : vol. LXXIX series facultatis theologicæ, sectio B (n. 28). *La Teologia dell'assunzione corporea di Maria SS. dalla definizione dommatica dell'Immacolata Concezione alla fine del secolo XIX.* Contributo alla storia del domma, di Luigi Belloli. — In-8 de XXVI-408 p., Rome. Université grégorienne, 1956.

A l'unanimité : le postulat en une matière pourtant chère aux fidèles doit être rejeté.

D'ailleurs, pour être objectif, l'A. rappelle les hésitations qui se firent jour, soit en France, soit en Allemagne. Il ne pouvait en être autrement, étant données les oppositions assez vives de certains membres de l'épiscopat à la définition de l'Infaillibilité pontificale.

Une seconde partie du livre retrace l'histoire du problème de la définibilité de l'Assomption, depuis la suspension du concile du Vatican à la fin du XIX^e siècle. Un premier chapitre est consacré à la controverse relative à la mort de Marie. Il s'agit presque uniquement de l'opinion d'Arnaldi — dont l'*Ami* a dit un mot en 1950, p. 532 — opinion analysée sous tous ses aspects. Analyse difficile, vu la dispersion de la pensée d'Arnaldi en de multiples articles de polémique. L'A. a rendu ici un service signalé à l'histoire de cette controverse. Arnaldi trouva des admirateurs, mais surtout des contradicteurs, dont le plus éminent fut l'archevêque de Gênes, Salvatore Magnasco. Un long chapitre (ch. 2) analyse brièvement les écrits publiés sur l'Assomption de Marie : théologiens italiens : Bertani, Lana, Jannucci, Legnani et autres de moindre notoriété ; théologiens non italiens : Jürgens, Livius, Schäfer, Turmel, Terrien, et autres. En quelques pages (ch. 3), l'A. rappelle les pétitions présentées à Léon XIII (diocèse de Puebla de Los Angeles au Mexique, et Mgr Lucero, évêque de S. Charles d'Ancud (Chili).

La troisième partie est consacrée aux manuels et traités théologiques. Il serait fastidieux de citer ici tous les auteurs qui se sont fait un nom à la fin du siècle dernier dans la mariologie. Il semble plus opportun de résumer les conclusions générales terminant cet exposé :

Le fait de la mort de Marie est admis comme indubitable, principalement sur la base du sentiment de l'Eglise. Cependant, au sentiment général des auteurs, cette mort est survenue en des circonstances spéciales : non en raison de la maladie, de la vieillesse, ou du martyre, mais par un acte d'amour. Scheeben le premier, suivi en cela par Gutberlet, distingue nettement le fait de la mort de Marie du fait de l'incorruption du corps et de l'Assomption.

Quant à la note théologique dont nos théologiens qualifient la doctrine de l'Assomption, on peut présenter ainsi les diverses positions :

a) Un petit nombre, spécialement parmi les théologiens français, usant d'expressions plutôt générales, qualifient l'Assomption d'opinion pieuse bien fondée, communément admise dans l'Eglise ; ou même d'objet de croyance générale selon le sentiment commun de l'Eglise.

b) Le plus grand nombre qualifient l'Assomption comme une vérité qu'il serait téméraire de nier ou de révoquer en doute, parce qu'on irait contre le sentiment de l'Eglise qui se manifeste particulièrement dans la solennité du 15 août. Cependant, dans l'ambiance de ce groupe, on note une tendance à considérer la censure de témérité comme la moindre note qu'on puisse appliquer à la doctrine contraire à l'Assomption...

c) Il existe un petit groupe de théologiens, se caractérisant par l'affirmation d'une certitude plus grande. Gonzalve de Reeth affirme que la doctrine de l'Assomption est « proche de la foi » ; pour Geoffroy de Graun, serait « suspect d'hérésie » qui la nierait (p. 342-43).

L'A. fait état des cours de théologie dogmatique qui, sous l'influence du mouvement inauguré au concile du Vatican, parlent de la définibilité de l'Assomption. On note l'opinion de Perriot qui considère la doctrine de l'Assomption comme une vérité de foi divine et catholique *ex ordinario Ecclesiæ magisterio*. Tous, pour justifier l'Assomption corporelle de Marie, invoquent en premier lieu le témoignage vivant de l'Eglise, plus encore que les arguments théologiques ou scripturaires...

La dernière partie de l'ouvrage ne comprend qu'une quarantaine de pages (p. 349-389), mais c'est, pour le théologien, la plus importante, car elle fait la synthèse systématique de toute la doctrine précédemment analysée chez les auteurs. La synthèse est faite autour de trois chefs : la mort de la Mère de Dieu, l'incorruption de son corps après la mort, l'Assomption corporelle.

Sur le fait de la mort, quasi-unanimité, si l'on excepte Arnaldi et quelques rares partisans de sa thèse. Toutefois, aucune note théologique ne leur est infligée. L'affirmation de la mort de Marie repose surtout sur le sentiment de l'Eglise et sur la tradition, sans exclure pour autant quelques arguments théologiques, particulièrement l'économie de la Rédemption et l'assimilation de Marie à son Fils. D'ailleurs la mort de Marie ne lui fut pas infligée comme châtiment du péché ; elle fut simplement une de ces pénalités que la Vierge, comme le Christ, durent supporter à l'instar des autres hommes : loi de la nature. Solution déplaisante au jugement de Scheeben, qui voit dans la mort de Marie une acceptation de celle-ci à une participation plus parfaite à l'œuvre rédemptrice. L'amour seul fut la cause immédiate de cette bienheureuse mort.

L'incorruption du corps est une certitude : au dire de Scheeben, c'est même le point de départ nécessaire pour affirmer la résurrection glorieuse et anticipée de Marie. La certitude de ce fait repose sur sa connexion avec l'Immaculée Conception, le mystère de l'Incarnation et la parfaite virginité de Marie. L'incorruption du corps de Marie est au principe même de sa résurrection et de l'Assomption glorieuse.

Sur l'Assomption, trois aspects du problème retiennent l'attention des auteurs : qualification théologique du fait, notion du mystère, vérité de l'assomption corporelle et sa définibilité. Avant 1854, c'est généralement l'opinion de Suarez qui prévaut dans la qualification théologique du fait : « la doctrine de l'Assomption n'est pas de foi, mais elle s'appuie sur de graves raisons de convenance; elle est en harmonie avec les dogmes définis ; elle est confirmée par le sentiment commun de l'Eglise. Aussi serait-il *au moins* téméraire de la rejeter ou d'en douter » (p. 362). Toutefois une tendance maximiste se fait jour, considérant l'Assomption comme une vérité révélée, définissable et déjà en quelque sorte définie. De 1854 à la fin du XIX^e siècle, la qualification théologique varie selon les auteurs et va de l' « opinion commune admise dans l'Eglise » à la « vérité de foi divine, en raison de l'enseignement du magistère ordinaire de l'Eglise », en passant par la pieuse croyance, la vérité suffisamment promulguée pour qu'il y ait témérité, erreur ou soupçon d'hérésie à la nier, et la vérité très prochaine de la foi et définissable.

Quant au mystère lui-même, il est considéré comme une résurrection glorieuse anticipée, à l'imitation de la résurrection du Christ, une participation à la victoire du Sauveur sur la mort et par le moyen même employé par Jésus.

La vérité de l'Assomption est démontrée chez les théologiens par l'Ecriture : dans l'Ancien Testament, le Protévangile et les « types » marials ; dans le Nouveau Testament, principalement la salutation de l'Ange à Nazareth, la vision de la « femme » de l'Apocalypse ; — par la Tradition, une tradition qui s'originerait à une révélation divino-apostolique soit explicite, soit en partie explicite et en partie implicite, soit purement implicite. Certains même acceptent une révélation divine de caractère privé. — Enfin l'argument proprement théologique ne fait pas défaut, présentant l'Assomption comme une conséquence soit de l'Immaculée Conception, soit de la maternité divine.

On voit quelle richesse documentaire et doctrinale l'ouvrage de Luigi Belloli offre au théologien ! Synthèse ordonnée et complète de toute la littérature mariale sur l'Assomption jusqu'en 1900, ce livre, avec l'indication des sources et des auteurs consultés (p. VIII-XXVI et 391-401) restera un précieux guide pour ceux qui s'intéressent au développement de la mariologie. Puisse-t-il être complété par une étude synthétique sur la théologie de l'Assomption au cours de la première moitié du XX^e^ siècle !

* *

III. — Le « Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales », portant la date de 1955, mais paru bien postérieurement, nous apporte la continuation du thème inauguré précédemment : *La Nouvelle Eve* (voir *Ami*, 1956, p. 305). Le fascicule contient les six rapports présentés aux « journées mariales d'Angers » (13-15 sept. 1955)[4].

1. — Le R. P. NICOLAS (Marie-Joseph), O. P., étudie « *la théologie du Christ, Nouvel Adam, dans S. Thomas d'Aquin* ». A vrai dire, la pensée du Docteur angélique est assez loin de l'antithèse Adam — Jésus-Christ, Eve — Marie. De la Nouvelle Eve, S. Thomas ne parle pas, comme telle. Aussi l'étude du P. Nicolas est-elle plutôt une reconstruction de la doctrine de S. Thomas en fonction d'une comparaison entre les deux Adams. Il suffit, pour cela, d'exploiter trois éléments essentiels de cette doctrine : 1° l'explication donnée par S. Thomas de la solidarité du Christ avec les hommes est étonnamment parallèle à celle qu'il donne de la solidarité des hommes en Adam à propos du péché originel ; 2° l'idée du premier homme, comme chef du genre humain, est aussi parallèle à sa théologie de l'humanité du Christ ; 3° le principe même qui commande à sa théorie de la Rédemption est un renouvellement de l'idée irénienne de « recirculation » : il fallait que l'homme pécheur réparât lui-même par une contrepartie transcendante de son péché. On trouve aussi, dans les principes posés par S. Thomas, de quoi marquer fortement la différence entre le rôle du premier Adam et celui du second. Pourquoi saint Thomas, à la différence de S. Augustin, n'a-t-il pas explicitement exploité la comparaison des deux Adams comme principe de synthèse de sa sotériologie alors qu'il nous en fournit les éléments ? C'est sans doute que sa théologie n'est pas « historique » comme celle de S. Augustin et que le Christ lui apparaît avant tout comme Verbe Incarné ; son rôle de Chef et de Nouvel Adam en est comme une conséquence. Quant à la Nouvelle Eve, c'est, chez S. Thomas, un silence presque absolu : S. Thomas, d'ailleurs,

n'a presque pas étudié théologiquement la première Eve. Il n'est donc pas étonnant que le thème de la Nouvelle Eve ne l'ait pas frappé. Simple répétiteur de S. Irénée sur ce point, il donne pourtant le moyen de dépasser incomparablement S. Irénée. C'est le rôle d'Eve dans la chute que celui-ci considère, et par suite celui de Marie dans l'œuvre de salut. Mais le rôle d'Adam dans la chute n'est compréhensible pour saint Thomas que par son rôle dans la Création, dans le plan originel de Dieu. Si le Verbe réassume Adam, c'est selon son rôle originel, celui dont il est tombé, celui de « principe du genre humain », dans lequel *la femme* apparaît forcément « adjutorium simile sibi » dans un sens beaucoup plus total et plus vaste que la théologie médiévale pouvait le concevoir. S. Thomas nous autorise et nous invite à combler les vides tout préparés de sa synthèse, en nous demandant quel était, dans sa profondeur, le rôle de la femme et de la première femme, et par suite comment dans l'Incarnation il doit être réassumé (p. 13).

2. — A. M. A. GELIN, professeur d'exégèse aux Facultés de Lyon, a été confié le soin de proposer « *la doctrine paulinienne du Nouvel Adam* ». Chez S. Paul, on trouve, certes, une typologie Adam-Christ ; mais il était intéressant de rechercher si la typologie paulinienne a été préparée dans la pensée juive antérieure ou contemporaine. G. prouve qu'un regard attentif sur le péché d'Adam est caractéristique des milieux apocalyptiques où s'est formé S. Paul. (IV Esd. ; Baruch syr. ; Hénoch slave, R. Levi, R. Meir, R. Shiméon). Une spéculation sur les deux Adams (P. Gen., I-II, 4 a ; J. Gen., II, 4b - III) est perceptible chez Philon et il est possible que I Cor., XV, 46 polémise contre cette Adamologie où ne se relève, au demeurant, aucun trait messianique. Peut-être une eschatologie de l'Homme est-elle présente dans la Bible et la figure de Fils d'Homme, si l'on en croit A. Bentzen (*Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zurich, 1948, p. 37-42), en serait une résurgence ; mais si S. Paul l'a connue, il l'a polarisée différemment. Enfin, dans la tradition synoptique (Mc, I, 13 ; surtout Luc, III, 38 - IV, 1) s'esquisse certainement le théologoumène des deux Adams. Chez S. Paul, il se développe en trois textes :

— *a*) I Cor., XV, 21-22, 45-49, dans un contexte où il s'agit de la résurrection du chrétien. Les intentions de l'Apôtre ici sont multiples : lier le messianisme à un passé, non seulement juif, mais si antique qu'il implique l'universalisme le plus net : saisir le « dernier » Adam dans son état résurrectionnel ; peut-être polémiser contre les spéculations du genre philonique ; enfin exhorter les chrétiens à porter déjà l'image de l'Adam céleste (℣. 49).

[4] « Etudes mariales ». *La Nouvelle Eve*, II. Bulletin de la Société Française d'Etudes mariales, Congrès d'Angers 1955. — In-8 de 136 p., 1000 fr. P. Lethielleux, Paris, 1956.

— *b*) Rom., v, 12-21, où S. Paul compose, dans une synthèse, deux économies, caractérisées chacune par un mystère de solidarité et de fécondité œcuménique. Paul y modèle l'économie de la chute sur celle du salut. La caractéristique de l'Adam μελλῶν est sa fécondité universelle ; son trait existentiel le plus nettement accusé est son obéissance.

— *c*) Phil., II, 6-11, à cause de ce dernier trait et à cause du mouvement même d'un poème où un processus d'autoglorification est opposé à un processus d'abaissement, peut être lu dans cette perspective qui fut celle de S. Thomas, de dom Calmet et d'Estius.

Les implications de la doctrine des deux Adams se marquent littérairement par la terminologie de l' « homme nouveau » et du « vieil homme », qui apparaît après le parallèle Adam - Christ et en est presque, selon l'expression de Mgr Cerfaux, un « avatar ». Cette terminologie se saisit dans les épîtres de la captivité et dans les trois sphères : sacramentaire (Rom., VI, 3 - 6), morale (Col., III, 5-10) et ecclésiale (Eph., II, 15).

3. — « *Le Christ, nouvel Adam dans la théologie de S. Augustin* » est étudié par le R. P. RONDET, S. J. Seule l'idée du Nouvel Adam donne la clé de la doctrine augustinienne de la Rédemption. Dès le début de son étude, R. rappelle cet aspect de la théologie augustinienne ; il en montre ensuite les origines, les divers aspects, la signification profonde. Les origines sont pauliniennes plus que patristiques ; c'est surtout à l'occasion de la crise pélagienne que l'évêque d'Hippone tourne et retourne en tous sens les textes de l'Apôtre, Rom., V et I Cor., XV, en particulier. Le développement du thème se fait par ressemblance et par contraste. En outre Augustin insiste sur l'idée que dans chacun de nous, juste ou pécheur, vivent deux hommes, Adam et Jésus-Christ ; le thème des deux cités se rattache parfois à cette opposition. Mais comment entendre notre solidarité en Adam? Par analogie avec notre inclusion dans le Christ : *In Adam fuimus omnes*. La formule est juste, mais Augustin n'arrive pas à se dégager du vieux schème traducianiste sur l'origine de l'âme. Aussi bien ses affirmations appellent, au dire du P. Rondet, une réflexion nouvelle. En concluant, il faut retenir que le thème de la Nouvelle Eve, très important chez S. Augustin, concerne surtout l'Eglise et relativement peu Marie. De ce dernier point de vue, il n'apparaît que de façon épisodique et par rappel de traditions antérieures.

4. — Le R. P. Antoine WENGER, l'auteur de *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du Ve au Xe siècle* (voir *Ami*, 1955, p. 601), s'engage dans une voie encore peu explorée en étudiant « *La Nouvelle Eve dans la théologie byzantine* ». La théologie byzantine a reçu le thème de Marie, Nouvelle Eve, de la patristique grecque. Toutefois pendant des siècles, l'idée de Marie, Nouvelle Eve, sommeille et ce thème est porté par la théologie plutôt qu'il ne la porte. En effet, la mariologie byzantine du VIIIe au XIIIe siècle est narrative ou descriptive. Elle s'en tient à l'exposé des mystères historiques de Marie, depuis sa conception miraculeuse jusqu'à sa bienheureuse dormition. Dans ce cycle, le mystère de l'Annonciation donne aux orateurs l'occasion de rappeler le parallélisme traditionnel d'Eve-Marie, sans qu'aucun apport substantiel ne vienne enrichir ce donné. Mais, aux XIVe et XVe siècles, la théologie byzantine bénéficie d'un véritable renouveau, qui affecte principalement la mariologie. L'on voit apparaître les premières synthèses mariales, aussi nombreuses que variées. Les auteurs sentent confusément l'importance de la notion de la nouvelle Eve dans le mystère marial et sa connexion avec le mystère de l'Immaculée Conception en Marie et celui de la rédemption universelle chez le Christ. Palamas met l'accent sur l'œuvre du nouvel Adam, seul pur de tout péché parce que né d'une manière virginale. Cette perspective lui permet de comprendre assez bien le rôle de Marie comme associée du Sauveur. Cabasilas, dans un sens opposé, exalte l'œuvre salvifique de Marie ; elle aussi est pure de tout péché et de ce fait non seulement nouvelle Eve, mais homme nouveau. D'autres auteurs cependant affirment la primauté absolue de Marie sur les anges et les hommes, sa médiation universelle, sa maternité spirituelle, toutes vérités qui permettent de construire une théologie de Marie Nouvelle Eve par voie de conséquence plutôt que par voie de principe. L'A. s'est beaucoup inspiré du livre du P. Jugie, *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture sainte et dans la Tradition orientale* (voir *Ami*, 1952, p. 773).

5. — En 1934, le Rme P. dom Capelle avait fait un exposé du thème de la Nouvelle Eve chez les anciens docteurs latins (S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin, S. Pierre Chrysologue ; voir *Ami*, 1956, p. 306). Le R. P. BARRÉ, de la Congrégation du Saint-Esprit, complète cette étude en esquissant « une vue d'ensemble qui, allant de Zénon de Vérone et S. Ambroise jusqu'à Bède le Vénérable et Ambroise Autpert, tente d'embrasser d'un coup d'œil quatre siècles de la pensée occidentale » (p. 61). Dans la question de la Nouvelle Eve, on peut et on doit, selon lui, distinguer trois aspects : l'Eglise, les femmes et la femme en général, enfin Marie.

— *a*) La Nouvelle Eve est d'abord l'Eglise, formée *de latere Christi*, donc unie au Christ en une seule chair et, par suite, Mère véritable des vivants.

— *b*) En ce qui concerne les femmes et la femme en général, on notera qu'il peut s'agir ou d'une réplique ou d'une antithèse de la Nouvelle Eve. En tant que réplique de la première Eve, les femmes portent comme elle le poids du châtiment divin ; elles sont pécheresses ou bien se font la tentatrice de l'homme. On observera par exemple que S. Augustin appelle la femme de Job *Eva nova*. Par contre, toute femme sainte et, par extension, toute âme chrétienne convertie devient l'antithèse de la première Eve. En fouillant dans les extraits de l'époque ci - dessus indiquée, le chercheur constate un appel très net au principe de la « recirculation » ; le salut commence par la femme, parce que la faute a commencé par elle. Par suite, le Christ ressuscité apparaît d'abord aux femmes et celles-ci, en portant aux apôtres le message de la résurrection, « compensent » le message de mort de la première femme.

— *c*) Dans les textes qui se font de plus en plus nombreux aux VI[e] et VII[e] siècles, la sainte Vierge est appelée Nouvelle Eve. Le principe de la « recirculation » joue également ici et, par suite, le parallèle se déroule surtout de façon antithétique : *mors per Evam, vita per Mariam*. Si Marie est « femme » comme Eve, on ne voit pas encore qu'elle soit considérée comme « Mère des vivants », associée au Christ et représentant le genre humain. Les variations sur le thème de la Nouvelle Eve se développent donc par ressemblance (Eve-Eglise) ou par contraste (les saintes femmes et Marie), ces deux points de vue s'insérant sans se relier nettement entre eux, dans le grand mystère du salut.

Ajoutons que le P. Barré a fait suivre son exposé d'un répertoire de textes s'échelonnant du IV[e] au VIII[e] siècle. Mine extrêmement riche (82 textes), où les théologiens pourront puiser de précieuses indications.

6. — Des textes liturgiques, le P. Barré n'a pas tenu compte, car nous les trouvons dans l'étude suivante : « *La « Nouvelle Eve » dans les Liturgies latines du VI[e] au XIII[e] siècles* », rédigée par dom G. Frénaud, O.S.B. Un rapide sondage dans les prières mariales de la liturgie byzantine permet de déceler un emploi fréquent du thème Eve-Marie, soit pour les opposer, soit plutôt pour montrer en Marie une reprise sur un plan supérieur du rôle qu'Eve aurait dû assumer. Les liturgies latines (mozarabe, ambrosienne, gallicane et romaine) consacrent plutsieurs préfaces de leurs messes à retrouver une « Nouvelle Eve » d'abord dans les vierges-martyres, puis dans la Vierge Marie dont ils célèbrent les grandeurs en les opposant aux défaillances de la première femme. La réforme grégorienne, en supprimant l'usage de la plupart des préfaces, effaça presque entièrement le thème « Nouvelle Eve » de la liturgie romaine. Mais il y reparut bientôt, d'abord discrètement avec les hymnes, puis d'une manière beaucoup plus étendue et plus approfondie avec les proses et les séquences, inspirées sans doute par quelques homélies du bréviaire. Comparé au thème majeur de la Maternité divine et virginale, le parallélisme ou l'antithèse Eve-Marie ne garde pourtant qu'une place fort réduite dans la liturgie. Proportionnellement au nombre global des textes, la comparaison entre Eve et l'Eglise est certainement plus fréquente et mieux accusée dans la tradition occidentale.

Cuique suum. — La présentation de ces études, nous l'avons empruntée presque textuellement à l'introduction, écrite par le R. P. du Manoir pour les « Journées mariales d'Angers ». Il eût été impossible en effet, d'en écrire aussi pertinemment et aussi objectivement. Aussi, sa conclusion sera aussi la nôtre : « Les six rapporteurs des Journées mariales sont maîtres en leur domaine. On lira et relira avec attention, intérêt et plaisir leurs leçons si denses, si instructives : elles supposent, on s'en rendra compte, un grand effort de recherche, de réflexion, de rédaction, d'analyse des textes et de synthèse » (p. IX).

* *

IV. — L'Académie mariale internationale continue la publication des *Actes* du grand Congrès marial, tenu à Rome en 1954. L'an dernier (*Ami*, 1956, p. 300-305), nous avons déjà présenté à nos lecteurs six volumes ou fascicules. L'Académie nous a fait parvenir cette année quatre nouvelles publications : Vol. II, *Acta Magisterii ecclesiastici de Immaculata B.M.V. Conceptione* ; — Vol. VIII, fasc. 3, *De Immaculata Conceptione in nonnullis ordinibus et congregationibus religiosis* ; — Vol. XII, *De virginis immaculatæ regalitate ejusque corde materno* ; — Vol. XVI, *De apparitionibus Virginis Immaculatæ*. Tous ces volumes ont été publiés en 1956 [5].

1. — Le vol. II débute par : *a*) un rapport de M. l'abbé Laurentin, « *L'action du Saint-Siège par rapport au problème de l'Immaculée Conception* ».

Etude extrêmement fouillée et délicatement conduite : il ne s'agit en effet, de rien moins que de faire ressortir la sagesse de l'action pontificale en même temps que sa cohérence au milieu des controverses souvent passionnées surgies entre immaculistes et maculistes. Les actes du Magistère se développent sur trois lignes distinctes et connexes : liturgique, terminologique, doctrinale ; ils se rapportent respectivement à la fête, à son nom, à son objet. L'A. étudie minutieusement les trois catégories de décisions et montre qu'en définitive, elles sont orientées vers le même but, tout en suivant des voies et des processus distincts. Les défenseurs du Saint-Siège sauront très particulièrement gré à L. d'avoir mis au point la question du décret de 1644 interdisant le titre d'Immaculée Conception, décret qui d'abord resta inédit, ne fut publié que quelques années plus tard et jamais ne reçut, de la part du Souverain Pontife, confirmation, ni désaveu. Insistons sur l'attitude d'Urbain VIII et d'Innocent X en cette affaire : dans leur esprit, le décret du Saint-Office

répondait à une mesure de prudence et de paix. L'usage privé ou discret du titre (Immaculée Conception) était libre et ne donnait lieu à aucun blâme. Mais, dans une situation très tendue et non encore éclaircie, il était normal de ne pas répandre hâtivement et de façon spectaculaire une expression de si grande portée, alors que le Saint-Siège n'avait encore rien décidé. Appliqué avec tact, ce décret pouvait être un instrument de paix où régnait la guerre froide. Il laissait aux immaculistes la liberté d'exprimer leur opinion et de la mûrir, à charge de ne pas exercer de provocations publiques à l'égard de leurs adversaires... En résumé : 1° dans l'intention des Papes, cette mesure était destinée à faire l'accord des chrétiens divisés, sur la base d'un vocabulaire provisoire jusqu'à la date lointaine où les décisions seraient mûres. 2° Ils ne s'engagèrent personnellement ni dans une approbation formelle, ni dans l'application de ce décret qui ne figure dans aucune collection officielle. Sans doute leurs intentions furent-elles de-ci de-là débordées par la virulence avec laquelle les maculistes appliquaient la règle dont on tentait l'expérience au service de la paix (p. 43-44).

L'évolution de l'attitude du Saint-Siège relativement au point important, la doctrine, est suivie avec les nuances requises. Elle est étudiée tout

[5] Tous ces volumes sont présentés par une préface du T. R. P. Balic. — Vol. II, VIII-512 p. ; — vol. VIII, fasc. 3, XII-238 p. ; — vol. XII, VIII-360 p. ; — vol. XVI, VIII-202 p. — Rome, 1956, Academia Mariana internationalis, 124, via Merulana.

d'abord dans l'ensemble d'approbations et de condamnations qui n'engagent qu'indirectement le Magistère, puis dans la grande série des décisions qui concernent formellement la conception, enfin dans les projets de définition et dans la définition dogmatique. Ainsi l'A. peut dégager les quatre étapes de l'action pontificale :

1° *Expectative prudente*. Lorsque la fête de la Conception s'installe et que les premiers débats doctrinaux s'instituent, le Saint-Siège laisse faire. Il y a là un champ où le bon grain, qui aboutira au dogme nouveau, et le mauvais grain des fâcheuses théories se développeront inextricablement mêlés. Il n'est pas encore temps de faire le tri par voie d'autorité.

2° *Engagement progressif*. Cet engagement comporte deux faces : les Papes adoptent et encouragent la fête. Ils préservent la paix de l'Eglise, sapent discrètement l'erreur et protègent la pieuse croyance, mais évitent de s'engager dans la bataille du titre. Cette deuxième phase couvre toute la période de lutte.

3° *Définition*. Quand les mesures précédentes ont ramené la paix, anéanti l'opinion maculiste et permis à la vraie croyance d'atteindre sa pleine explicitation, le Pape déclare infailliblement la foi de l'Eglise.

4° *Quatrième étape* (souvent méconnue) : le Magistère continue de propager, de garder, de promouvoir la vérité définie, dont les conséquences dans l'ordre théorique et dans l'ordre de la vie ne cessent de se développer. Les Papes continuent d'enrichir la fête et la doctrine de l'*Immaculée Conception*, notamment à l'occasion des anniversaires. Le cinquantième et le centième ont donné lieu à des actes liturgiques et doctrinaux particulièrement solennels : en 1904, de nombreuses indulgences, l'encyclique *Ad diem illum* et la proclamation d'un Congrès international ; en 1954, la promulgation de l'année mariale avec ses indulgences et privilèges, l'encyclique *Fulgens Corona* et un nouveau Congrès marial international (p. 95-96).

L'attention accordée à l'étude de Laurentin nous oblige à des indications succinctes sur les autres travaux du volume II.

b) Le R. P. Ch. SERICOLI, auteur d'un remarquable travail sur les constitutions de Sixte IV au sujet de l'Immaculée Conception (Sibenik-Rome, 1945), et d'une étude plus récente (*Antonianum*, XXIX (1954), p. 373-408) sur les principaux documents du Saint-Siège en faveur du privilège marial, présente ici les personnages de l'Ordre franciscain qui furent ou les destinataires, ou les intermédiaires ou les promoteurs de ces documents pontificaux.

c) La Constitution *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* d'Alexandre VII est pour ainsi dire le sceau apposé par le vicaire du Christ aux décrets de ses prédécesseurs en faveur de la pureté de la Vierge Marie. Aussi le R. P. C. GUTIÉREZ, S. J., a-t-il opportunément analysé ce solennel document pontifical, dont l'occasion prochaine furent les controverses nées en Espagne au sujet du titre et du sens de la fête de la Conception célébrée dans l'Eglise.

d) Deux autres études concernent directement la bulle *Ineffabilis*. Le R. P. CHRYSOSTOME de Pampelune, O.F.M. Cap. s'attache à l'« Elaboration de la définition dogmatique de l'Immaculée Conception » : nombre, noms et travail préparatoire des théologiens consulteurs, interventions de la commission cardinalice et des évêques ; variantes proposées dans les différents projets de la Bulle ; sérieux de la procédure suivie par l'Eglise ; liberté de l'épiscopat et des consulteurs ; part prise par l'épiscopat à l'élaboration de la Bulle.

e) De son côté le P. Juan ALFARO, S. J., étudie le texte même de la Bulle, afin d'en préciser très exactement la portée dogmatique ; ce qui est une occasion de refaire l'inventaire doctrinal des bulles de Sixte IV et d'Alexandre VII. Mais les *vota* des consulteurs sont interrogés, notamment sur la question aujourd'hui si controversée du *debitum peccati* en Marie. La place nous manque pour analyser dans ses détails l'étude très complète du professeur de la Grégorienne. Au point de vue dogmatique, tout d'abord, il est intéressant de comparer la formule d'Alexandre VII et la formule définitive de Pie IX (voir ci-dessous).

La formule « in primo instanti suæ conceptionis » coupe court à toute discussion ; elle fait abstraction des controverses physiologiques sur l'instant de l'animation : « Pie IX définit seulement que la *personne* de Marie fut exempte du péché originel dès le premier instant de son existence » (p. 263). La préservation du péché originel est, pour Marie, une véritable rédemption (p. 267). Aussi est-il dit qu'elle fut préservée « *intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis* ». Mais cette « rédemption », que l'A. estime une vérité « proche de la foi » (p. 271) pose le problème théologique du *debitum*, prochain ou éloigné, du péché. La pensée d'A. est très nette à ce sujet : « Si nous jetons un regard rétrospectif sur le processus préparatoire à la définition dogmatique, on arrive avec une certitude entière à la conclusion que la Bulle *Ineffabilis* laisse totalement intacte la question du *debitum* et fait absolument abstraction d'elle. » A côté du problème dogmatique, aujourd'hui clos, reste donc la possibilité de problèmes théologiques à discuter et à résoudre.

ALEXANDRE VII	PIE IX
Ejus (Mariæ) animam	Beatam Virginem Mariam
in primo instanti creationis	in primo instanti suæ conceptionis
atque infusionis in corpus	
fuisse speciali Dei gratia	fuisse singulari omnipotentis Dei
et privilegio	gratia et privilegio
intuitu meritorum Jesu Christi	intuitu meritorum Christi Jesu
humani generis Redemptoris	Salvatoris humani generis
a macula peccati originalis	ab omni originalis culpæ labe
præservatam immunem	præservatam immunem

f) L'encyclique *Ubi primum*, adressée par Pie IX à l'épiscopat du monde entier pour l'interroger sur ses sentiments quant à la définition de l'Immaculée Conception, provoqua, dans l'épiscopat belge, diverses réactions : M. R. AUBERT les retrace et les analyse dans une étude intitulée : « L'épiscopat belge et la proclamation du dogme de l'Immaculée ».

g) Le R. P. BOUDENS, O.M.I., de son côté, écrit quelques pages pour faire connaître le rôle d'un évêque français, Mgr de Mazenod, de Marseille. Un détail intéressant :

Au mois d'octobre 1838, les évêques de la province ecclésiastique d'Aix, réunis pour discuter les questions du jour, en vinrent à la définibilité de l'Immaculée Conception comme dogme de foi, Mgr de Mazenod proposa que tous les prélats que groupait l'assemblée demandassent au Saint-Siège de déclarer article de foi la Conception Immaculée de Marie. Le métropolitain s'opposa, et une longue discussion ne le fit pas changer d'idée... On arriva finalement à un compromis : une supplique serait envoyée au Souverain Pontife, implorant la faculté d'ajouter le mot *immaculata* à la préface de la Sainte Vierge et le *sine labe concepta* aux litanies (p. 311).

L'importance de l'attitude de Mgr de Mazenod est avant tout personnelle et intérieure. L'évêque de Marseille est un exemple vivant de toute une classe d'évêques qui, sans jouer un rôle de premier plan, ont néanmoins témoigné de la foi vivante de l'Eglise à l'Immaculée Conception.

h) Plus théologique est le rapport de G. Gustave THILS : « La définition de l'Immaculée Conception et l'idée de révélation ». Relevons-en la conclusion :

Les théologiens de la Commission spéciale ont souligné avec force la valeur normative de la révélation non-écrite. Etait-ce par un réflexe naturel devant la pertinence inégale des témoignages écrits allégués en faveur du dogme ? Etait-ce le signe qu'ils subissaient quelque influence de nature traditionaliste ou fidéiste ? Ils auraient pu, en tout cas, marquer que la tradition à laquelle ils en appelaient était divine et non simplement ecclésiastique. De plus, les théologiens d'aujourd'hui insisteraient, semble-t-il, un peu plus sur la nécessité des indices écrits, et plus particulièrement scripturaires, afin de maintenir aux Livres inspirés, non point l'exclusivité, mais une condition privilégiée parmi les facteurs normatifs de la pensée chrétienne, comme source de la révélation et comme signe de la Parole toujours actuelle du Seigneur (p. 335-336).

i) Un intérêt tout particulier s'attache au rapport de dom Georges FRÉNAUD. En vue de la définition de l'Immaculée Conception, Pie IX, en marge des Commissions officiellement constituées, avait sollicité le concours de plusieurs théologiens. Dans son dossier documentaire (*La solenne definizione del dogma dell'immacolato concepimento di Maria Santissima, Atti e documenti*, Rome, 1904), Mgr Sardi nous a transmis le texte de huit schémas qui ont précédé et préparé la rédaction définitive de la Bulle *Ineffabilis*. Le second de ces huit schémas, intitulé *Quemadmodum Ecclesia*, a été attribué par Mgr Sardi au P. Passaglia, en raison du style du document. En y reconnaissant le genre littéraire de Passaglia, Sardi ne s'est pas trompé ; mais il ne pouvait soupçonner que ce jésuite n'avait fait que corriger et partiellement traduire un texte dont le principal rédacteur était dom Guéranger, abbé de Solesmes.

Dom Guéranger fut peut-être le seul théologien français qui eut un rôle immédiat et positif à tenir durant cette longue préparation accomplie à Rome entre l'avènement de Pie IX et la définition. Si son projet ne fut pas retenu, il a pourtant tenu une place dans le développement de ces travaux. Il ne fut pas sans laisser quelque trace dans les projets ultérieurs. Une comparaison avec le schéma du P. Perrone et avec ceux qui viendront après dégagera les nuances originales qui caractérisent l'œuvre de l'Abbé de Solesmes (p. 338-339).

C'est ce travail d'analyse et de comparaison que dom Frénaud a entrepris : Dom Guéranger et le projet de Bulle « *Quemadmodum Ecclesia* ». Les lecteurs assidus de dom Guéranger seront heureux de retrouver dans ce schéma « plusieurs des idées maîtresses qui ont inspiré son enseignement, son œuvre littéraire et monastique, et même certains traits de sa piété personnelle ».

j) Des théologiens conventuels ont eu, comme membres de la Commission dogmatique, un rôle à jouer dans la préparation de la Bulle. Le R. P. Ambrogio SANNA expose ce que fut l'action de deux conventuels de la province de Bologne, les PP. G.B. Tonini et Angelo Trullet.

k) De son côté, le P. Diomède SCARAMUZZI met en relief la figure de Mgr Antonio Fania, frère mineur, qui fut dix ans évêque de Marsico et Potenza (1867-1877) et, pour raison de santé, quitta son siège pour venir à Rome où il mourut en janvier 1900. Sa dissertation *Idea o inspirazione della integrità del concetto cattolico intorno l'essere et il divino concepimento di Maria Vergine* n'est autre que le *votum* a lui demandé par Pie IX en vue de la définition du dogme. Contribution très appréciable à la Bulle.

l) Que la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception ait été comme un prélude de la proclamation du dogme de l'infaillibilité du Souverain Pontife ; I. VODOPIVEC le démontre facilement.

m) Le R. P. Karl SCHWERDT, S. C. J., montre les relations intimes de la Bulle *Ineffabilis* avec tout le mouvement marial actuel et avec les documents variés, décrets et lettres émanant des Souverains Pontifes depuis 1854.

n) Enfin, S. Exc. Mgr PARENTE, par la comparaison des deux Bulles *Ineffabilis Deus* et *Munificentissimus Deus*, montre que celle-ci ne saurait être bien comprise qu'en la rapprochant à celle-là.

o) La conclusion du volume est donnée par le R. P. FILOGRASSI ; ou, plus exactement, c'est Pie XII lui-même qui, dans *Fulgens Corona*, apporte une suprême illustration à la Bulle *Ineffabilis*.

* *

2. — Le 3e fascicule du vol. VIII s'attache au dogme de l'Immaculée Conception dans certains Ordres ou Congrégations de religieux : fascicule d'un peu plus de 200 pages, mais d'une richesse doctrinale et documentaire considérable.

a) Dans l'Ordre des *Prémontrés* deux docteurs du XIIe siècle, Philippe de Harveng et Adam l'Ecos-

sais, ont traité de doctrines assez voisines de l'Immaculée Conception ; mais, en réalité, ils n'ont aucune affirmation concernant directement ce privilège marial. Bien plus, ils le passent totalement sous silence. Une conclusion s'impose : au XII^e siècle, chez les Prémontrés, le privilège de l'Immaculée Conception est encore inconnu, tout au moins comme une vérité s'imposant à tous et impliquant un culte solennel. Tel est, du moins l'avis du R. P. J.-B. VALVEKENS.

b) Un premier article sur l'Immaculée Conception dans l'Ordre des *Carmes* est dû au R. P. Claude-M. CATENA. C'est une esquisse, brossée à grands traits, de la dévotion à Marie Immaculée dans l'Ordre voué par excellence au culte de la Mère de Dieu. Après quelques indications sur le culte privé à l'Immaculée, tel qu'on le trouve dans les opuscules de Jean de Baconthorp, l'A. donne plus de détails sur le culte public, inauguré officiellement au chapitre général de Toulouse (1306). Les textes liturgiques affirment déjà la croyance à l'exemption totale du péché originel. Quand les théologiens carmes firent école, la question de l'Immaculée était pratiquement résolue entre les grands théologiens et malheureusement dans le sens négatif. Dans des cercles restreints cependant le privilège était défendu. Mais un troisième groupe, à la suite d'Henri de Gand et de Godefroy de Fontaine mêle la question du privilège à des questions subtiles de philosophie : existence instantanée des formes, coexistence de deux formes contradictoires en un même sujet. Les premiers théologiens carmes connaissent ces trois courants, mais pratiquement suivent la première opinion. L'A. cite les noms de Gérard de Bologne, Paul de Pérouse, Guido Terreni, Jean Baconthorp (auquel se rapporte l'étude suivante), Michel de Bologne, François Marti. Un paragraphe est consacré à la question du *debitum peccati*, où les théologiens de Salamanque prennent une position nettement affirmative, tandis que d'autres optent pour la négative ; toutefois, l'opinion prédominante dans l'Ordre est favorable à toute exemption du *debitum proximum*.

c) Toute une étude, avons-nous dit, est consacrée à la doctrine de Bathoncorp. Elle est l'œuvre de S. Exc. Mgr Gabriel COUTO, O. Carm. Sans doute, ayant entrevu la fécondité du principe de la maternité divine relativement aux autres prérogatives mariales, Bathoncorp n'a pas su en tirer toutes les conséquences ; néanmoins quelles que soient ses hésitations sur le fait de l'Immaculée Conception, il faut reconnaître qu'il a su en poser le principe dogmatique.

d) C'est encore à l'Ordre du Carmel qu'est consacrée l'étude du P. ILDEFONSE DE L'IMMACULÉE, O.C.D., « *L'Immaculée et la réforme des Carmes Déchaux* ». Après quelques indications sur les études dans l'Ordre et la réforme, l'A. énumère les théologiens plus ou moins favorables à la Conception Immaculée, Thomas de Jésus, Joseph de la Mère de Dieu, Joseph de Jésus-Marie (Quiroga), Joseph de Sainte-Thérèse ; il analyse plus longuement l'œuvre de Pierre de Saint-Jean (encore inédite), et termine son rapport avec de très brèves indications sur la position des PP. Manuel de Saint-Jérôme, Manuel de Saint-Bonaventure, Jean de la Croix (XVII^e s.), Joseph du Saint-Esprit, Jérôme des Rois, Paul de la Conception, Jean de Saint-Michel, Diègue de Santiago.

e) Les *Servites* de Marie se sont signalés en faveur de l'Immaculée Conception, moins par des écrits que par des actes : prédications, érections de sanctuaires en l'honneur de l'Immaculée et ornés de son image, offices et messes votives de l'Immaculée Conception. C'est à cet aspect de la piété de son Ordre que s'attache le P. Alexis ROSSI, O.S.M.

f) La doctrine de *S. Alphonse de Liguori* est mise en relief par le Père Dominique CAPONE, C. SS. R. A trois reprises, S. Alphonse s'est fait le défenseur du privilège marial. En 1748, à la suite des critiques de Muratori relatives au « vœu sanguinaire », il publie sa *Brevis dissertatio super censuris circa immaculatam B. Virginis Mariæ conceptionem*, où le saint docteur démontre que la « pieuse croyance » n'est pas une simple opinion, mais une vérité, appuyée sur l'Ecriture sainte, le magistère de l'Eglise, la piété des fidèles et, comme telle, définissable. En 1750, dans les « Gloires de Marie » se trouve intercalé un discours *Dell' Immacolata Concezione di Maria*. On remarquera toutefois que les preuves décisives de l'Immaculée Conception ne sont, pour S. Alphonse, ni dans l'Ecriture ni dans les conséquences logiques de la maternité divine, mais dans le consentement universel des fidèles et surtout dans la célébration officielle par l'Eglise de la Conception Immaculée. Enfin, en 1769, S. Alphonse revient sur ces remarques en commentant le décret du concile de Trente sur le péché originel et l'exception prévue pour Marie : il s'agissait de réfuter certaines allégations de Sarpi.

g) Une étude plus originale est celle qui concerne le « *Vœu sanguinaire* » *pour l'Immaculée et S. Alphonse de Liguori*. On ne saurait s'étendre ici sur les origines de ce vœu, les polémiques qu'il suscita, et la défense qu'en prit S. Alphonse. Un simple mot situera les positions respectives ; pour S. Alphonse, le vœu de répandre son sang, s'il le faut, pour affirmer l'Immaculée Conception est un acte de religion ; pour Muratori et les adversaires du vœu, c'est une superstition, l'Immaculée Conception n'étant pas (encore) une vérité de foi. On lira avec intérêt la dissertation écrite à ce sujet par le R. P. Alphonse SANTONICOLA, C. SS. R.

h) « *L'Immaculée Conception dans la doctrine mariale de S. Louis-Marie de Montfort* », par le P. Jean-M. HUPPERTS, S.M.M., montre la dévotion qui anime la *Compagnie de Marie* à l'égard de l'Immaculée Conception. C'est l'esprit même de Grignion de Montfort qui passe dans l'âme de ses disciples. On trouve cet esprit dans les ouvrages de S. Louis-Marie, dans ses cantiques, dans sa spiritualité, dans les pratiques de dévotion qu'il suggère, dans les perspectives mêmes qu'il entrevoit dans l'avenir pour la dévotion mariale.

i) Les *Oblats de Marie*, dans l'étude du Père Joseph MORABITO, reviennent à l'honneur avec la piété mariale de Mgr de Mazenod dont il a été déjà question antérieurement. L'A. examine

le développement de cette piété mariale jusqu'au jour où tous les éléments s'approfondissent et se synthétisent dans une *oblation totale à Marie Immaculée*, oblation vécue pleinement par le serviteur de Dieu dans le reste de sa vie, et qui lui apporta, vers la fin de ses jours, la joie de voir confirmer sa piété mariale par la définition solennelle du dogme de l'Immaculée Conception, proclamé par le Vicaire de Jésus-Christ (p. 173).

j) Après S. Grignion de Montfort, le *P. Chaminade* est une des figures les plus attachantes de la dévotion à l'Immaculée Conception : toutes ses œuvres et ses fondations prirent naissance et se développèrent sous le signe et l'inspiration de la très pure Marie. C'est pour le rappeler que le P. Félix FERNANDEZ, S.M., retrace l'origine, le but de la Congrégation de l'Immaculée Conception, son esprit et sa doctrine, son organisation, ses œuvres et son épanouissement en deux familles religieuses consacrée à la Très Sainte Vierge : La Société de Marie et l'Institut des Filles de Marie-Immaculée.

k) Un dernier article, du P. Emile NEUBERT, expose « *les raisons de la dévotion à l'Immaculée dans la Société de Marie* » : raisons historiques, l'Immaculée Conception était déjà, au début du XIX^e^ siècle, le privilège marial le plus en vue dans l'Eglise, raisons tenant de plus près à l'esprit propre et à l'existence même de la Société de Marie, dont les membres ont une obligation spéciale d'imiter toutes les vertus de leur Mère.

* *

3. — Le vol. XII est consacré à la royauté de la Vierge Immaculée et à son cœur maternel. Treize rapports.

a) Le R. P. Ignace ORTIZ DE URBINA, recteur de l'Institut Oriental, montre, par différents documents de la tradition syriaque, que les Pères syriaques des IV^e^-VI^e^ siècles ont déjà enseigné clairement et explicitement la dignité royale de Marie, Mère de Dieu, mais aussi fille du roi David et mère de Jésus-Roi. Son assomption est, pour Marie, le principe d'un empire souverain sur les créatures.

b) De Pierre-R. THÉORET, auteur d'un ouvrage sur *La Médiation mariale dans l'Ecole Française* (Paris, 1940), une étude doctrinale « L'Immaculée, Reine du monde » :

La royauté maternelle de Marie s'exerce d'une triple façon : Elle *défend* le royaume du Christ en écrasant de son pied virginal la tête du serpent infernal, et en détruisant toutes les hérésies ; — elle *répare* le royaume du Christ. Reine de miséricorde, elle intervient de façon particulière à l'heure de la mort. Son rôle semble rejoindre le pouvoir judiciaire de son divin Fils pour lui faire modifier ou atténuer ses jugements ; — elle *parfait* le royaume du Christ en engendrant Jésus dans les âmes. Elle est elle-même un exemplaire de sainteté, *evangelium vivens*, selon la belle expression de S. Bonaventure (p. 35).

c) « *Reine conçue sans le péché originel* » : sous ce titre, le R. P. Eamon CAROLL, O. Carm., montre la connexion étroite entre l'Immaculée Conception et la royauté de Marie. Il le fait en s'inspirant des textes de Pie IX, de S. Pie X, de Benoît XV, et Pie XI et surtout de Pie XII (*Ad cœli Reginam, Fulgens Corona, Bendito seja, Mystici corporis, Munificentissimus Deus*).

d) Le même thème est exploité par un Rédemptoriste, le R. P. Ange LUIS, sous un angle plus immédiatement théologique. Pour l'A., la maternité divine est la racine et le fondement de l'Immaculée Conception et de la royauté de Marie ; mais l'union intime de Marie à Jésus, est la raison même et le fondement prochain de la royauté et de l'Immaculée Conception ; ce qui permet de rapprocher directement royauté et Immaculée Conception.

e) Enfin, toujours dans une considération analogue, Mgr Joseph Clifford FENTON, montre comment la royauté de Marie est le couronnement de cette plénitude de grâce, de dons et d'excellences dont Dieu, dans sa toute-puissante munificence, s'est plu à orner sa mère dès le premier instant de sa conception. C'est pourquoi Marie dépasse toute perfection et toute beauté des anges et des saints.

f) Reprenant des thèmes abordés dans le volume précédent, mais sous l'aspect de la présente section, le P. Firmin SCHMIDT, O.F.M. Cap., étudie la tradition franciscaine sur le privilège de la royauté universelle de Marie : « Mary's universal Queenship in Franciscan theologians ».

g) La même étude est faite en ce qui concerne l'Ordre des Servites, par le R. P. Pierre M. LUSTRISSIMI, O.S.M. Mais nous trouvons ici de précieuses indications sur les auteurs qui ont glorifié la royauté mariale. La dernière concerne naturellement le R. P. Roschini, « ce très célèbre mariologue qui, depuis plus de trente ans, a si bien parlé de la Madone » (p. 138).

* *

La seconde partie du volume contient six études sur le *Cœur royal de Marie*, dont la dernière d'importance exceptionnelle :

h) Interrogeant la liturgie, le R. P. Narcisse Garcia GARCÈS, C.M.F., entend rejoindre les conclusions théologiques du P. Luis (cf. *supra d*) et en élargir la portée. La liturgie, en effet, fait ressortir le lien qui unit la royauté mariale à son cœur immaculé, maternel et virginal. Mais cette prérogative royale n'est pas inerte : en union avec le Christ et en dépendance de lui, elle confère à la Vierge-Reine un rôle effectif dans l'acquisition et la distribution des grâces.

i) Le P. Gérald DE BECKER, Rédemptoriste, étudie, lui aussi, les relations unissant l'Immaculée Conception et le culte du Très saint Cœur de Marie ; mais il y fait intervenir — et c'est là l'aspect particulier de son étude — la prédestination éternelle de Marie, considération qui apporte une lumière nouvelle.

j) Reprenant un thème déjà abordé dans l'*Angelicum*, XXXI (1954), p. 307-351, *De Corde Mariæ textus dominicani*, le R. P. Ange WALZ, O. P., parcourant divers documents de l'Ordre des Prêcheurs, surtout après le concile de Bâle, fait res-

sortir que le culte du Cœur de Marie a été, dans l'Ordre de S. Dominique, depuis le début, « res familiaris et homogenea atque fundatissima ».

k) Quelle est « la dévotion au Cœur Immaculé de Marie dans la Congrégation des Sacrés Cœurs », le R. P. Ignace de la Croix Banos le rappelle en montrant que la consécration au Cœur Immaculé de Marie est le fondement même de cette Congrégation, où culte et doctrine vont de pair.

l) Après avoir présenté les origines de sa Congrégation du Cœur Immaculé de Marie, le Père Alphonse VAN HOEYDONCK, montre quelle y fut la dévotion au Cœur Immaculé ; et quelles en ont été les manifestations extérieures.

m) Voici maintenant l'étude dont nous avons dit l'importance exceptionnelle. Elle est due au R. P. José-Maria CANAL, C.M.F., et est intitulée : « *La consagracion a La Virgen y a su corazon immaculado* ».

Ce long rapport comprend deux parties : histoire de la consécration, théologie de la consécration.

L'histoire la voit paraître au début du IVe siècle, avec S. Ephrem. Nous passons ensuite d'un seul coup au VIIe siècle avec S. Ildefonse de Tolède et S. Jean Damascène. On retrouve la consécration à Marie au Moyen Age, chez S. Anselme, S. Bernard, S. Albert le Grand et ses contemporains ou disciples. L'A. étudie ensuite la consécration mariale dans son expansion publique. C'est d'abord le mouvement, d'origine espagnol, avec les confréries du saint esclavage : Jean des Anges, Melchior de Cetina, Barthélemy de los Rios Alarcon. C'est également le mouvement d'origine française, avec le cardinal de Bérulle, Henri Boudon, Louis Grignion de Montfort. D'autres mouvements se trouvent dans les Congrégations mariales et ailleurs : l'A. cite expressément la consécration filiale et apostolique du P. Chaminade. A cette consécration à Marie se superpose la consécration plus expressément au Cœur Immaculé de Marie, dont l'évolution est parallèle à celle de la consécration au Cœur de Jésus. S. Jean Eudes tient ici de toute évidence la première place, mais il faut lui adjoindre Henri-Marie Boudon, déjà nommé, Ste Marguerite-Marie et le P. Bernard de Hoyos. On doit aussi, au point de vue historique, faire état des consécrations partielles ou particulières et de la consécration du genre humain au Cœur de Marie.

La théologie de la consécration est abordée par l'étude du concept de consécration, dans le rite de la consécration chez les Grecs et les Romains, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. De là, dérive la notion théologique de consécration, qu'on applique à la consécration mariale. La consécration au Christ Rédempteur a pour fondement les trois titres du Christ : il est Chef, Roi, Seigneur. Trois fondements aussi à la consécration au Cœur de Marie : elle est notre Mère spirituelle; elle est la Reine universelle ; elle est notre Souveraine. Il est facile de considérer ensuite les fondements dogmatiques de la consécration au Cœur Immaculé de Marie : l'A. marque opportunément les trois moments principaux où il s'est associé à notre rédemption : à l'Incarnation du Verbe, au Calvaire et présentement au Ciel.

Il serait à souhaiter que cette étude remarquable, écrite en espagnol, trouve un traducteur pour être répandue chez les lecteurs de langue française.

* *

4. — Le dernier volume, qui traite des apparitions de la Vierge Marie, est consacré en grande partie aux apparitions de Lourdes. Quarante-cinq pages font connaître les apparitions de Beauraing. Sur plus de trente apparitions qui se sont produites depuis 1830, ce sont les deux seules retenues au Congrès : ce n'est pas là d'ailleurs un préjugé défavorable pour d'autres apparitions dûment constatées par l'autorité ecclésiastique ; mais celles d'entre elles qui paraîtront le mériter retiendront l'attention du prochain congrès marial international.

Il suffira ici de noter les grandes divisions des études sur Lourdes et sur Beauraing. Tout d'abord, le P. Truhlar, S. J., rappelle les principes dont le chrétien doit se souvenir pour juger sainement des apparitions.

Sur *Lourdes* : de LAURENTIN, « Les apparitions de Lourdes » : le fait, le témoignage, le sens des apparitions, avec deux annexes, sur le texte critique des paroles de la Vierge à Bernadette et la date de la parole relative à la chapelle ; — de Mgr TROCHU, « Sainte Bernadette, la voyante de Lourdes » ; — de Mgr BELLENEY, « Guérisons miraculeuses de Lourdes » ; — de Mgr G. DEDEBAN, « Lourdes, centre de vie théologale ou cité de l'Immaculée, cité de Dieu » : Dieu, dans le message des apparitions à Massabielle ; attitude théologale de la voyante ; vie théologale des sanctuaires ; Lourdes, cité de l'Immaculée est, par là, cité de Dieu.

Sur Beauraing : de dom CYRILLE, O.S.B., Le « message » de Beauraing ; — de Mgr TOUSSAINT, Enquête canonique sur les faits de Beauraing ; — de Mgr RANWEZ, nos raisons de croire aux apparitions de Beauraing.

Nos lecteurs trouveront ici une documentation sérieuse sur Beauraing, qui affermira leur confiance en Marie.

* *

V. — A ces ouvrages de grande envergure, il faut joindre, en terminant, un petit volume, superbement illustré, et de présentation agréable, *La fin terrestre de la Mère de Dieu*, par le R. P. CASTONGUAY, O.M.I.[6]. L'auteur est un partisan déterminé de l'immortalité de droit et de fait de la Sainte Vierge, mais très respectueux de l'opinion adverse. Son étude « veut tout simplement offrir au public cultivé qui s'y intéresse, une vue d'ensemble sur une opinion déjà en cours chez quelques théologiens. Il désire informer ses lecteurs, à grands traits seulement, de la possibilité actuelle dans l'Eglise, de penser que l'Immaculée Mère de Dieu est montée immédiatement de la terre au ciel, sans connaître la mort » (p. 17).

[6] Ernest CASTONGAY, O.M.I. *La fin terrestre de la Mère de Dieu*. In-12 de 160 p. — Montréal (Canada), Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, 1201, rue de la Visitation.

L'A. reconnaît que la Bulle *Munificentissimus Deus* ne dirime pas la question : il lui semble toutefois qu'elle incline du côté de l'immortalité ; à tout le moins, elle n'exclut pas cette opinion et invite manifestement à la recherche et à la libre discussion.

Pour le P. C., « les raisons apportées pour expliquer la mort de Marie n'ont pas valeur décisive et convaincante ; au contraire elles sont toutes vulnérables, d'un côté ou de l'autre. » De multiples raisons de convenance suggèrent au contraire l'immortalité de Marie : pourquoi la préservation de la corruption du tombeau si ce n'est parce que la mort elle-même doit être éloignée de Marie ? Si Marie est la « Nouvelle Eve », la sentence de mort portée contre la première femme ne saurait l'atteindre. La mort enlèverait à Marie quelques traits du type de l'Eglise immortelle. N'est-il pas convenable que la béatitude de la Mère de Dieu ait commencé au terme de sa vie terrestre par la glorification immédiate de sa personne sans séparation préalable par la mort ? Mais c'est surtout en raison de l'Immaculée Conception et de la Maternité divine qu'une immortalité de droit et de fait semble exigée pour celle qui n'ayant pas encouru la tache originelle n'en doit recueillir aucune suite ; pour celle qui ayant porté dans son sein le Fils de Dieu, ne pouvait pas ne pas recueillir le privilège de soustraire son corps à l'humiliation de la mort.

Telles sont, en bref, les pensées développées dans ce petit livre, au sujet duquel S. Exc. Mgr Dell'Acqua a écrit à l'auteur de la part du Saint-Père : « Sa Sainteté voit avec bienveillance votre intention de faire aimer davantage la Vierge Immaculée et de lui offrir une couronne de louanges filiales. »

A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Travail de « castors » le dimanche

Q. — Des ouvrier (maçons, charpentiers...) veulent construire des maisons pour eux. Ils se réunissent entre amis, le dimanche, pour travailler après la messe. Le curé doit-il protester ? Que doit-il dire sur la licéité ou la non-licéité de cette conduite ? Quelle a été et quelle est la position de l'Eglise sur ce problème ?

R. — En attendant de reprendre la question d'une manière plus complète, l'*Ami* voudrait répondre ceci à son correspondant :

1° Ce que l'Eglise pense de ce problème est précisé aux canons 1248 et 1245. Le premier interdit aux chrétiens, pour les dimanches et jours de fêtes, les œuvres serviles, les actes judiciaires et, sauf coutume contraire, la pratique du commerce. Le second donne à l'Ordinaire et au curé certains pouvoirs de dispense.

2° Ce qui fait difficulté dans le cas présent est de savoir ce que représentent exactement, à l'heure actuelle, les œuvres serviles. Beaucoup de moralistes ont abandonné à ce propos la définition classique : les œuvres serviles demandent parfois une attention d'esprit aussi grande que les œuvres libérales. Elles ne sont plus aussi corporelles qu'autrefois. Enfin, on s'étonne de voir permettre aux « professions libérales » une activité, qui empêche de donner au dimanche son caractère de jour de prière et de repos.

3° Aussi a-t-on envisagé de nouveaux critères des œuvres interdites : l'opinion commune s'exprimant dans la coutume, la théorie du gain (on ne peut travailler pour de l'argent), le métier (on peut « bricoler », mais non pas exercer son métier). Ces théories contiennent toutes une part de vérité, mais sont peut-être trop absolues. De plus, on ne peut les imposer d'autorité, tant que l'Eglise ou l'enseignement commun des moralistes ne les a pas adoptées.

4° Bien que le but d'une loi ne tombe pas sous son précepte, son rappel peut influencer l'interprétation qu'on en donne. La loi du repos dominical a d'abord été établie pour permettre à tous d'assister aux offices et pour permettre le repos. Si les conciles, dès le VIe siècle, interdisent plus nettement les œuvres serviles, c'est parce que les nobles se reposent quand ils veulent tandis que les serfs risquent de se voir priver de tout loisir. Les historiens notent aussi qu'à cette époque s'exerce une influence judaïque : certains chrétiens ont honte de moins bien observer le repos dominical que les juifs, le repos sabbatique.

5° Cette loi peut, d'ailleurs, subir des exceptions que l'Ordinaire et le curé ont avantage à suivre de près, soit qu'ils constatent une excuse, soit qu'ils donnent une dispense dans un cas particulier (« ce qui ne signifie pas pour un jour, mais pour aussi longtemps que durera le motif allégué en vue de justifier la concession de la dispense », R. Naz, *Traité de Droit Canonique*, t. III, p. 66). En intervenant, l'autorité religieuse pourra restreindre les abus et évitera le scandale de ceux qui seraient attachés à une pratique plus traditionnelle.

6° Dans le cas présent, la construction de ces maisons par les « castors », nous paraît plus probablement interdite par la loi ecclésiastique. Cependant, à défaut d'une intervention de l'autorité, on peut penser qu'elle a pour elle une licéité probable à laquelle nous n'avons pas le droit d'interdire le recours. Il faut aussi tenir compte d'une comparaison, qui serait choquante, avec la liberté laissée aux sportifs ou aux touristes qui se fatiguent peut-être plus que les « castors ». Ceux-ci ne sont pas tous maçons professionnels, ils n'ont pas un but lucratif ou en tous cas exclusivement lucratif. Ils ont même sur les sportifs un avantage très net : celui du but à atteindre. « Posséder sa maison » pour un ouvrier, ce n'est pas seulement un avantage matériel, c'est chercher à se créer un nouveau climat de vie, plus sain, plus moral. C'est chercher à sortir des conditions du prolétariat si funestes pour la vie religieuse.

La part d'indécision serait réduite par une dispense du curé portant sur les familles ou de l'Evêque s'adressant à toute une paroisse (can. 1245). Il faudrait évidemment veiller à ce que ce travail ne nuise pas à l'assistance à la messe et n'empêche

pas tout repos. Le moyen ne serait-il pas de limiter le nombre d'heures ou le nombre des dimanches où il serait permis de travailler ?

De toute façon, ce labeur risque de peser lourdement sur les volontaires qui sont aujourd'hui pleins de zèle. Des conseils « compréhensifs » mais fermes ne seront que sagesse et charité.

En résumé : — *a*) il n'est pas absolument certain que le travail envisagé soit interdit par la loi; — *b*) en toute hypothèse il a une excuse de poids : le bien moral recherché ; — *c*) toute hésitation sera levée par un recours à la dispense.

Ph. D.

Deux messes du soir, dans une seule église

Q. — Peut-on célébrer *deux* messes du soir le *même* jour, dans la *même* paroisse ?

Il s'agit d'une paroisse habitée pour moitié par des familles résidentes ; l'autre moitié des immeubles est occupée par des bureaux, si bien que, durant la journée, la population est double de ce qu'elle est la nuit. Les fidèles qui travaillent dans les bureaux en sortent le soir à 18 h. D'où, à certains jours (de semaine), comme le Mercredi des Cendres, le 19 mars (S. Joseph), le Vendredi de la fête du Sacré-Cœur, ces paroissiens « de la journée » désireraient avoir une messe à 18 h. 15, avant de rentrer chez eux ou dans leur paroisse, où ils trouveront la messe du soir achevée, et peut-être l'église déjà fermée. Pour les paroissiens « résidents » (qui ont leur foyer sur la paroisse, mais dont certains travaillent au dehors), une messe a lieu à 19 h., afin de permettre à tous d'être rentrés de leur travail.

Cette deuxième messe est-elle possible ? Une permission est-elle nécessaire ? A qui la demander ?

R. — Cette question nous était adressée au début de mars de cette année. Nous allons y répondre, non pas selon les normes de la Constitution du 6 janvier 1953 (*Christus Dominus*), mais en tenant compte des facilités beaucoup plus larges, apportées par le *Motu proprio* « *Sacram Communionem* » du 19 mars 1957 (entré en vigueur le 25 du même mois) :

1° D'après l'art. 1er de ce document, il n'y a *plus de limitation* des jours où les Evêques (mais non les Vicaires généraux sans *mandat spécial*) peuvent autoriser la messe de l'après-midi. L'*unique* condition pour accorder cette permission est que le « bien spirituel d'un *nombre notable* de fidèles soit en cause ».

2° Mais, en matière de *binage*, le récent *Motu proprio* n'a rien innové. Il faut donc s'en tenir aux normes du droit général. Le canon 806, § 2, spécifie que l'Ordinaire ne peut autoriser le « binage » que les jours de fête *de précepte*. Pour les autres jours, il faut un indult du Saint-Siège, aujourd'hui comme hier.

3° Or, nous savons que nombre de diocèses possèdent de tels indults. Nous avons même sous les yeux celui de tel diocèse où figurent très exactement les jours indiqués par notre consultant.

4° Que notre correspondant s'adresse donc à son Evêque (pas à un vicaire général, s'il n'a pas reçu de mandat spécial), puisqu'il s'agit d'une messe du soir. Si le diocèse en question possède un indult autorisant le *binage* aux jours indiqués, l'Evêque pourra permettre cette 2e messe à 18 h. 15. En effet, la condition *sine qua non* indiquée dans le *Motu proprio* apparaît parfaitement réalisée : cette messe du soir est réclamée « par le bien spirituel d'un nombre notable de fidèles » — puisqu'il s'agit d'une paroisse « pratiquante », dont la moitié de la population (de jour) travaille dans les bureaux.

Il n'est pas dit cependant que ce sera l'ensemble, ni la majeure partie de ces employés qui assisteront à la messe de 18 h. 15. Que faudra-t-il donc entendre par « *partie notable* » ? — Un commentaire du Card. Ottaviani, paru dans l'*Osservatore romano* du 23 mars 1957 a précisé que l'on usera, pour déterminer le chiffre minimum des assistants, du *même critère* que pour autoriser le binage aux termes du canon 806. Il s'agit précisément ici d'une messe *de binage*... qui a lieu *le soir*... C'est donc le même critère qui sera déterminant. Or, on considère comme « notable » le chiffre (prudemment calculé) de 20 personnes.

Si donc vous pouvez assurer prudemment à votre évêque que ce chiffre sera normalement atteint, — même si quelques-uns de vos paroissiens résidants se joignent, à 18 h. 15, aux employés des bureaux — vous réalisez les conditions moyennant lesquelles une seconde messe *peut* être autorisée aux jours indiqués.

Prenez garde cependant (ce qui est rare), que l'indult diocésain n'autorise le binage en semaine que dans des églises ou paroisses *différentes*.

A. Bride.

Profession religieuse et « sanatio »

Q. — Un jeune novice avait prononcé ses premiers vœux au jour *anniversaire* de sa prise d'habit. Ce n'est que peu de temps avant sa profession perpétuelle qu'il eût connaissance de la nullité de cette première profession. Etant encore jeune et nullement pressé de s'engager définitivement, il offrit spontanément de recommencer ses années de vœux temporaires, afin d'être en règle avec le droit canon. Mais ses Supérieurs jugèrent qu'il était préférable de demander une *sanatio* pour les vœux temporaires et de ne pas différer la profession perpétuelle. Le religieux se rangea à leur avis, leur faisant pleinement confiance pour faire les démarches nécessaires. Or, l'avant-veille de la profession perpétuelle, le Supérieur *local* lui apporte à signer une demande de *sanatio*. Il s'étonne de ce retard, mais il ne veut pas faire d'affront à ses Supérieurs en ne prononçant pas ces vœux au cours de la cérémonie toute proche et annoncée à tout le monde. Et il fait ses vœux perpétuels.

Que valent ces vœux ? Et que doit-il faire ?

R. — Au premier abord, on serait tenté de répondre que la demande de *sanatio* de la première profession (nulle) n'ayant pu être transmise assez tôt au St-Siège pour que la réponse arrive avant la profession perpétuelle, celle-ci, à son tour, a toutes chances de n'être pas valide.

Il faudrait cependant s'assurer que la demande de *sanatio* n'a pas été envoyée immédiatement à la nonciature ou légation apostolique, laquelle possède ordinairement des pouvoirs très étendus sur les cas, qui ne peuvent, en raison de l'urgence ou de l'impossibilité être transmis à Rome. La *sanatio* proposée est de celles que le Saint-Siège a coutume d'accorder assez facilement.

Mais nous pensons qu'une autre explication de cette énigme est *possible.* Dès que les Supérieurs responsables se sont aperçus de la nullité de la première profession, il n'est pas invraisemblable de penser que, se sentant fautifs, ils aient pris eux-mêmes l'initiative d'une demande de *sanatio.* On sait que celle-ci peut-être obtenue sans que l'intéressé en soit informé (*ipso nesciente*) et même sans son aveu (*præter ejus assensum seu voluntatem*), pourvu que son consentement (à la profession) *persévère* à ce moment.

Ainsi, l'indult contenant la *sanatio* a pu parfaitement arriver avant la profession perpétuelle et la rendre valide. Mais dans cet indult devait sans doute être insérée la clause ordinaire : *dummodo consensus in subjecto perseveret.* Il est même possible que le texte ait exigé que l'on s'assurât de la persévérance du consentement *par écrit,* par exemple en faisant signer, avant l'exécution du rescrit, une demande de *sanatio* par le religieux. Et même si une telle condition n'était pas exigée en propres termes, le Supérieur majeur a pu — aux fins de s'assurer de la réalité de la persistance du consentement chez le sujet — demander au Supérieur local de faire *signer* au jeune religieux une demande explicite de *sanatio,* qui resterait aux archives comme une preuve authentique de la validité de l'acte pontifical.

Le religieux *peut* bien, s'il lui reste un *doute,* obtenir de ses Supérieurs une explication franche de leur manière d'agir. Mais nous pensons aussi que, si cette démarche lui coûte et s'il est, par ailleurs, *certain* de n'avoir, à aucun moment, rétracté son consentement, il peut « faire confiance » à ses Supérieurs hiérarchiques. On peut, en effet, présumer légitimement que ceux-ci, « échaudés » par la découverte de la nullité de la première profession, ont dû prendre toutes les précautions normales (et même quelques précautions supplémentaires...) pour assurer la validité de la profession perpétuelle. Quoi qu'il en soit — et en mettant les choses au pire — *à supposer* que la *sanatio* n'ait été demandée et obtenue qu'*après* la profession solennelle, le rescrit pontifical (dont il n'était pas nécessaire — *sauf* mention expresse — que l'intéressé eût connaissance) a capacité de « guérir » aussi bien la profession perpétuelle que la profession temporaire.

Si, malgré tout, le religieux conservait des *doutes* (positifs et probables) sur la validité de sa profession, il pourrait — et même il devrait — s'en ouvrir à ses Supérieurs légitimes et leur en exposer les raisons.

A. Bride.

Péché, et excommunication multiple ?

Q. — Ludovica, pensionnaire d'une maison de redressement, ayant commis le délit prévu au canon 2320 (*profanatio specierum consecratarum*), a été une première fois absoute de l'excommunication très spécialement réservée qui frappe ce délit. Elle avait à ce moment 16 à 17 ans. Or, moins de trois ans après, Ludovica se souvient — et s'accuse — d'avoir, à ce moment, non seulement profané elle-même les Saintes Espèces, mais encore d'avoir, par ses conseils, incité à en faire autant une de ses compagnes qui commit à son tour le même délit peu après.

Qu'il y ait eu faute grave de la part de Ludovica, en donnant ce conseil, la chose ne fait aucun doute. Mais doit-on en conclure que, pour ce conseil, Ludovica a encouru une deuxième excommunication ? J'inclinerais à penser que non, car c'est l'*acte seul* qui tombe sous la peine. Suis-je dans le vrai ?

R. — Notre consultant a *peut-être* été trop impressionné par le texte du canon 2228 : « La peine statuée par la loi n'est pas encourue, à moins que le délit n'ait été *parfait en son genre,* selon le sens propre des paroles de la loi. » Ainsi, ne serait frappé d'excommunication que le délinquant qui effectivement *species consecratas abjecerit vel ad malum finem abduxerit aut retinerit...* (can. 2320).

Il ne faut pas oublier cependant que le délit peut être « parfait », c'est-à-dire suffisamment achevé pour faire encourir la peine, même dans le cas de simple « tentative » (*conatus delicti*), *toutes les fois* que cette tentative sera frappée dans la loi d'une pénalité distincte (can. 2212, § 4) : à titre d'exemples, c'est le cas de celui qui « feint d'absoudre » (can. 2367) ou qui « attente au mariage », même par un acte civil (can. 2356).

Mais c'est sur d'autres textes que nous appuierons notre réponse :

1° Il est dit, au canon 2231 que — même si un *seul* délinquant est nommé dans la loi (pénale) — en cas de vraie « complicité », tous ceux qui sont nommés dans les trois premiers paragraphes du canon 2209, *sont tenus par la même peine,* à moins que la loi ne dise expressément le contraire.

Or, parmi les complices « nécessaires » du délit (c'est-à-dire ceux, sans le concours desquels l'acte délictueux n'eût pas été commis), le § 3 du canon 2209 cite expressément non seulement le « mandant », mais encore *celui qui a poussé* au délit ou y a participé de quelque manière..., et qui encourt par là une imputabilité aussi grande que l'exécuteur. Il y a donc lieu de voir si Ludovica a été, oui ou non, « conseillère *efficace* » de sa compagne, au point que celle-ci, sans l'intervention de Ludovica, n'eût pas songé à accomplir la profanation, ou, si elle y avait pensé, n'eût pas perpétré le sacrilège. On notera d'autre part que si, après avoir donné le conseil, Ludovica était parvenue à détourner pleinement (*plene abduxerit*) sa compagne de son mauvais dessein, elle serait indemne de toute imputabilité et complicité, même si cette compagne avait perpétré la profanation pour d'*autres* motifs personnels (can. 2209, § 5). Si, au contraire, Ludovica n'était pas parvenue à détruire le mauvais effet de son conseil pernicieux, sa responsabilité serait seulement atténuée, mais non supprimée.

Ainsi donc, il ne faudrait pas croire que c'est *l'acte* délictueux *seul,* qui fasse encourir la peine. Dans la mesure ou Ludovica a été « complice nécessaire » de la profanation (laquelle n'aurait pas eu lieu sans son intervention à titre de « conseillère »), dans cette même mesure, Ludovica est atteinte par la même peine (*eadem pœna*) que sa compagne qui a commis le sacrilège. *Et hoc in jure.*

2° *En fait* cependant, faut-il faire un recours au St-Siège pour obtenir l'absolution de cette nouvelle excommunication, encourue pour complicité?

Avant de faire cette démarche, il faudra s'assurer que, malgré cette complicité, supposée parfaite, l'excommunication a bien été encourue. Cette peine, très grave, est en effet toujours et uniquement une *censure* (can. 2257), donc ayant un caractère « médicinal », visant principalement la « guérison du coupable » ; ce n'est jamais une peine vindicative. Or il est de la nature de la peine médicinale, que le délinquant connaisse, *autant que possible*, le mal qu'il commet et les conséquences désastreuses auxquelles il s'expose. C'est pourquoi le canon 2229 a sagement spécifié qu'une ignorance (de la loi ou de la peine) qui n'est pas *crassa et supina* « excuse des censures, mais non des peines vindicatives ».

Chez Ludovica, pensionnaire d'une maison de redressement, une telle ignorance est parfaitement concevable. Sans doute, elle n'ignore pas (en raison du recours précédent) que la profanation *effective* est chose gravement coupable et frappé d'une peine également grave. Mais pourrait-on la taxer d'ignorance *crassa et supina* (c'est-à-dire portant sur des choses que l'on *devrait* savoir en raison de sa situation ou de son état), si elle ne sait pas que coopérer à un délit par un *conseil* (efficace) constitue un délit de même espèce ; — ou si elle ignore que cette coopération « nécessaire » au délit est frappée d'une peine identique (*ignorantia legis aut solius pœnæ*) ? La meilleure preuve de cette ignorance semble être que Ludovica ne s'est *posée la question* que trois ans après sa faute.

Dès lors, encore que *théoriquement* et *objectivement* Ludovica ait été « sujette » à l'excommunication en raison de sa coopération au délit de sa compagne, *en fait* cependant, il est très probable que *subjectivement* elle aura échappé à la peine, en raison de son ignorance. Il suffira de le vérifier.

A. B.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Raymond SCHMITTLEIN. — **L'aspect politique du différend Bossuet-Fénelon.** — XXXII + 504 p. (17 × 25), 2.500 f. — Edit. Art et Lettres, Bade (Allemagne), 1954.

Ce gros volume, bourré de citations, ranimera-t-il la vieille querelle Bossuet-Fénelon ? Nous ne le pensons pas, pour deux raisons.

La première est que l'auteur non seulement a limité son sujet, comme c'était son droit, à « l'aspect politique » du conflit, mais qu'il n'a pas saisi toute l'importance de l'aspect théologique qui est primordial : pour garder les formes, écrit-il (p. 114), « l'action politique et diplomatique se couvrira d'une action théologique » montée par Bossuet. « Les ennemis de M. de Cambrai ont choisi pour combattre leur adversaire le terrain doctrinal, le seul sur lequel ils pouvaient l'attaquer sans faire apparaître leurs accusations comme déloyales et révéler leurs desseins » (p. 389).

La seconde raison tient à l'outrance des invectives contre Bossuet : « naïveté cynique » (p. 135, 439) : « diffamateur » (p. 142) ; « infâme calomniateur » (p. 143) ; « fabricant de faux témoignages » (p. 154 et 165) ; de procédés contre Lacombe, qui « ne trouvent d'équivalent que dans les complots policiers montés de toute pièce en Allemagne hitlérienne ou en Russie soviétique » (p. 170) ; coupable de « falsification volontaire, convaincu de mensonge » (p. 191) ; un « comédien » (p. 489) ; « utilisant les confidences reçues en confession » (p. 187, 211 à 213) ; « un évêque aux mœurs point trop rigoureuses » (p. 151) ; qui « avait un faible pour les histoires de corps de garde » (p. 182) ; qui « n'était pas un si grand théologien », simplement un « théologien de second ordre » (p. 135) ; « l'abbé Turmel » *dixit* dans son « étude célèbre qui n'a pas été réfutée » (*Rev. du Cl. franç.*, mars-juillet 1906) ; un écrivain qui « a confiance en ses talents, mais ceux-ci... ne sont pas suffisants pour changer l'erreur en vérité » ; dont les ouvrages sont « basés sur des à peu près, bourrés de sophismes » (p. 123) ; qui s'est « assimilé toute la dialectique de l'orateur de réunion électorale » (p. 122 et 201) ; ce « malheureux » Bossuet « qui croyait avoir mérité sa récompense par son zèle à dénoncer son confrère et qui se voit refuser jusqu'aux trente deniers » (p. 127). — En face de Bossuet, ce « politicien sans épine dorsale », Fénelon est un « homme de Dieu » (p. 460) ; « un saint » (p. 493), tandis que Lacombe, lui aussi, est un « saint homme » (p. 151), et que M^me^ Guyon est innocentée dans les multiples plaidoyers faits en sa faveur tout au long de l'ouvrage.

Nous venons de prononcer le mot de *plaidoyer*. C'est celui qui convient le mieux pour caractériser cet ouvrage, nouveau *Pro Fenelone*, constitué surtout par la critique des accusations portées contre lui par M^me^ de Maintenon et Bossuet, et de leur attitude à son égard. La documentation est très vaste ; la bibliographie et les références permettront d'en examiner la valeur critique, car Bossuet, lui aussi, a eu, de son temps, des détracteurs systématiques dont les dires exigent un examen attentif et impartial. Le dossier constitué par M. Schm. fournira ample matière pour cette tâche. C'est cela, plus que les appréciations ou les critiques passionnées qui constitue le vrai mérite d'aussi patientes recherches.

Jean HUGUET. — **Saint-Exupéry, ou l'enseignement du désert.** — In-8 de 104 p., 350 fr. — Paris, Edit. La Colombe, 1956.

Ce petit livre présente, avant tout, l'ouvrage posthume de St-Exupéry : *Citadelle*. Il reconnaît que c'est une œuvre difficile, mais il s'efforce d'en donner la clef, en s'inspirant surtout de Max Picard dans son ouvrage philosophique *Monde du Silence*. Il montre pour cela le rôle du désert, réalité et symbole, dans la vie et la pensée de St-Exupéry et il pense que cela a été pour l'aviateur le chemin qui conduit à Dieu. Ce travail intéressera les fervents du célèbre écrivain.

CORRIGENDA. — Dans la recension du *Jus pontificalium* de Mgr Nabuco (*Ami*, n° 17, p. 269-270), deux mots ont été notablement estropiés : — p. 269, § 3, 6^e^ ligne, lire : « de sa *ponctuation* » (et non *ponctualité !*) ; — p. 270, 9^e^ ligne avant la fin, lire : « les titres prélatices *cumulables* » (et non *commutables !*) M. N.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 7 maii 1957

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)